

Sekularyzacja wiedzy

Gdzie jesteśmy

Słynny monachijski wykład Maxa Webera z roku 1917, opublikowany dwa lata później, zawierał takie stwierdzenie¹:

*Wzrastająca intelektualizacja i racjonalizacja nie oznacza [...] wzrostu powszechnej wiedzy o warunkach życiowych, którym podlegamy. Oznacza ona coś innego: wiedzę o tym, albo wiarę w to, że gdyby tylko człowiek tego **chciał**, to **mógłby** w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu **odgrywały jakąś rolę**, ale wszystkie rzeczy można – w zasadzie – **opanować** przez **kalkulację**. Oznacza to odczarowanie świata. [podkreślenia autora]*

Tak widzianemu intelektualizmowi Weber przeciwstawiał ducha starożytnej Grecji z jego szacunkiem dla wiecznej prawdy, dobra i piękna, których właściwe rozpoznanie miało otwierać drogę do wiedzy i nauczania o tym, jak należy postępować w życiu, zwłaszcza obywatelskim. Stąd przechodził do okresu renesansu oraz wieku XVII. I pytał:

*Czym była nauka dla tych ludzi, żyjących u progu nowożytności? Dla artystycznych eksperymentatorów w rodzaju Leonarda i nowatorów muzycznych była ona **drogą** do prawdziwej sztuki, a tym samym do prawdziwej **natury**. Sztuka miała więc rangę nauki [...] A dzisiaj? „Nauka jako droga do natury” – dla młodych zabrzmia niczym bluźnierstwo. Nie, na odwrót: uwolnić się od intelektualizmu nauki, żeby powrócić do własnej natury i zarazem natury w ogóle. [...]*

*Jednak [w owym czasie – przyp. JK²] w ścisłych naukach przyrodniczych, gdzie dzieła Boga były fizycznie obecne, spodziewano się odnaleźć ślady zamiarów, jakie żywi wobec świata. A dzisiaj? Kto – poza paru profesorami nauk przyrodniczych, którzy są jak duże dzieci – wierzy dzisiaj, że wiedza uzyskana w astronomii, czy też w biologii, fizyce czy chemii może powiedzieć nam cokolwiek o sensie świata? Czy chociażby tylko o tym, w jaki sposób można by natrafić na ślad tego „sensu” – o ile on w ogóle istnieje? A jeśli nawet w ogóle mówi coś o tej sprawie, to jest dobrze przygotowana do tego, by już w zarodku zniszczyć wiarę w **istnienie** czegoś takiego jak „sens” świata! I wreszcie nauka jako droga „do Boga”? Ona, ta specyficzna władza, której pojęcie Boga jest obce?³*

[...] Wszystkie nauki przyrodnicze dają nam odpowiedź na pytanie, co powinniśmy zrobić, aby opanować życie w sposób techniczny. Nie dają one jednak odpowiedzi na pytanie [...]: czy naprawdę chcemy i czy powinniśmy opanowywać życie w ten sposób oraz czy ma to w ogóle jakiś sens?

¹ „Wissenschaft als Beruf”, tłum. polskie „Nauka jako zawód i powołanie” w tomie „Polityka jako zawód i powołanie”, wyd. Znak 1998.

² W tym miejscu pominąłem fragment, w którym Max Weber – co dla nas tu nieistotne – zbyt późno umieszczał początki nauk ścisłych i zbyt mocno wiązał naukę z wpływami protestanckimi.

³ Ostatnie zdanie – tłumaczenie moje (JK). W oryginale jest: „Sie, die spezifisch gottfremde Macht?”, co polski tłumacz przełożył: „ona, władza tak specyficznie obca Bogu?” (wydaje mi się, że to ostatnie sformułowanie jest niejasne).

Max Weber bolał nad tym, że procesowi „odczarowania świata” musi towarzyszyć utrata poczucia sensu i szeroko opisywał nieuniknione konsekwencje tego procesu – postępujące zniewolenie jednostki.⁴ Uważał jednocześnie, że religia nie daje się pogodzić z nauką, że pozostają w sprzeczności, zaś człowiek żyjący w zracjonalizowanym świecie – zracjonalizowanym, dodajmy, wedle nowoczesnego pojmowania racjonalizmu – wie, jak podsumowuje to Krasnodębski, że *sam stanowi źródło wartości, że wszelki sens, jaki rzekomo odnajduje w świecie, jest jego własnym wytworem*. Weber szanował tych, którzy wybierali „stare Kościoły”, ale utrzymywał, że by to uczynić, musieli dokonać całkowitej „ofiary z intelektu” (stosując się do zasady *credo quia absurdum* – wierzę, ponieważ jest to absurdem) . Pisał: *Uwolnienie od racjonalizmu i intelektualizmu nauki jest podstawowym założeniem życia we wspólnocie z boskością*. Weber, chyba wcześniej niż inni uczeni, zrozumiał co „odczarowanie świata” oznacza dla jednostki i cywilizacji. Ale tak jak inni uczeni zdawał się nie widzieć, że rozwój nauk przyrodniczych wcale nie musi prowadzić do takiej „intelektualizacji i racjonalizacji”, z których wynika utrata poczucia sensu. A może problem nie leży w rozwoju nauk przyrodniczych, ale w niewłaściwym pojmowaniu ich treści i zwłaszcza tego, co z tych nauk wynika? Może to owa intelektualizacja i racjonalizacja, jakkolwiek są procesami naturalnie wyrastającymi z historii zachodniej, pobięły niewłaściwymi drogami?

Wszyscy zgadzają się, że „człowiek chce wiedzieć”. I wszyscy przeto – słusznie – cieszą się z rozwoju nauk przyrodniczych. Ale mają rację, gdy zatrzymują się zdumieni, iż – niejako za sprawą nauk wszelakich – coraz mniej wiedzą o tym, co dla nich najważniejsze, czyli o sensie ich życia i o tym, jak żyć należy (pytania te będę wspólnie nazywał pytaniem o sens i cel życia). Mówiąc dokładnie uważa się dziś, jak Weber, że nauka nie tylko nie może o sensie i celu życia jednostki oraz wspólnoty powiedzieć nic, nie może przybliżyć człowieka do ich odnalezienia, ale – jeśli ją o ten sens i sens świata pytać – sugeruje, że owego sensu nie ma.

Dlaczego zatem niektórzy z nas z pasją tę naukę uprawiają? Dlaczego tak bardzo chcą poznać świat, na przykład (albo zwłaszcza) rządzące nim prawa fizyki? Co czyni, że chcą poznać te prawa, zarówno dla samych tych praw jak i dla panowania nad światem i innymi ludźmi, sami nie mając sensu i żyjąc w świecie bez sensu? A może żyją wewnętrznie rozdarci, irracjonalnie odnajdując sens dzięki Kościołowi i racjonalnie uprawiając naukę? Albo – które to pytanie już zadałem – współczesność błędnie rozumie racjonalność?

Zanim zastanowimy się, jak doszliśmy do obecnego spojrzenia na to, czym jest wiedza, zatrzymajmy się jeszcze nad jej obecnymi cechami charakterystycznymi.⁵

Truizmem jest stwierdzenie, że Zachód pojmuje całą wiedzę jako byt doskonale zsekularyzowany. Jej założenia, metody, treść oraz orzeczenia o prawdzie są i mają być świeckie, ułożone nie tylko zgodnie z prawami spójności logicznej, ale także mają spełniać postulat naturalizmu i jego teoriopoznawczego korelatu – empiryzmu w szukaniu uzasadnień. Truizmem, ale godnym podkreślenia, jest także zauważenie, że wierność postulatowi naturalizmu i empiryzmu nie jest w istocie koniecznym warunkiem uprawiania nauki (empiryzm to „nieskończenie” więcej niż zgodność twierdzeń z zaobserwowanymi danymi). Tym niemniej, orzeczenia o prawdzie o podłożu religijnym, czynione przez miliardy ludzi na

⁴ Por. uwagi prof. Krasnodębskiego w jego Wstępie do tomu „Polityka jako zawód i powołanie”.

⁵ Referując obydwie zagadnienia opieram się głównie na dziele Brada S. Gregory’ego pt. „The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society”, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012. Dogłębne studium dzisiejszego sposobu pojmowania nauki oraz pożądanego związku między nauką i wiarą daje encyklika Jana Pawła II pt. „Fides et ratio”.

Ziemi, są wykluczone jako same w sobie mogące być źródłem wiedzy. Zdecydowanie ateistyczne, świeckie rozumienie całej wiedzy, właściwe współczesnym uniwersytetom, nie może uznać wiary w Boga jako jednej z zasad dochodzenia do orzeczeń o prawdzie. Produkujemy jedynie wiedzę, która jest aksjologicznie neutralna.

Otrzymujemy stąd pierwszą, wcześniej już wymienioną, charakterystyczną cechę współczesnej wiedzy: pytanie o sens i cel życia jest wykluczone. Na drugą jej cechę, wspólną naukom przyrodniczym (ściśłym i technicznym), społecznym i humanistycznym składają się jej dwa aspekty: specjalizacja i fragmentacja. Badania naukowe są coraz bardziej wyspecjalizowane, specjalności są coraz węższe, jest ich zatem coraz więcej, mamy coraz więcej dyscyplin akademickich, które rozpadają się na pod-dyscypliny. Wyniki osiągnięte w danej dyscyplinie są niezależnie od innych dyscyplin. Nie dba się ani o to, by orzeczenia jednej dyscypliny nie przeczyły orzeczeniom innej dyscypliny, ani o to, by dawały się jakoś uzgodnić czy porównać (na przykład przez uzgodnienie założeń czy podanie zakresów obowiązywania wyników). Najczęściej orzeczenia te są nieporównywalne.⁶ Nie może z tego powstać żadna poznawczo istotna synteza – inteligentni badacze wiedzą coraz więcej o tym, co jest coraz bardziej nieistotne, a jeśli dotyczą problemów istotnych, to produkują nie dające się uzgodnić orzeczenia.⁷

W świecie zachodnim, poza z definicji świeckim oraz wysoce specjalistycznym charakterem wiedzy – pisze Gregory – jej trzecią zasadniczą cechą jest możliwość oddzielenia i [w istocie] rozdzielność zarówno wiedzy oraz możliwych jej zastosowań, jak i wiedzy oraz osobistego życia, konkretnych przekonań [w tym religijnych], społecznych praktyk, wreszcie szczególnych zobowiązań [np. moralnych] tych, którzy wiedzę tworzą i przekazują [dopiski – JK]. Wszystko co zostaje uznane za wiedzę, musi być uniwersalne i obiektywne: jeżeli coś jest znane lub możliwe jest jego poznanie, treść tego poznania nie zależy od tego, kto tę wiedzę odkrył, kto ją przekazuje lub kto i w jakim celu ją stosuje. Jako taka, wiedza nie podlega zatem osądowi etycznemu i jest niezależna od konkretnych związków międzyludzkich. [...] badania naukowe oraz nauczanie – bez względu na to o jaką dziedzinę wiedzy chodzi – jest rozłączne z resztą ludzkiego życia i niezależne od reszty ludzkiego życia.

Wiedza w średniowieczu

Nie miejsce tu, by rozwodzić się nad fascynującym rozwojem nauk przyrodniczych, matematyki i medycyny na średniowiecznym uniwersytecie.⁸ Ale warto odnotować ciągłość rozwoju nauki, dla którego właśnie średniowiecze stało się na Zachodzie okresem naukowej rewolucji. To w średniowieczu pojawiły się tłumaczenia z greckiego i arabskiego, w tym

⁶ Na przykład socjobiologowie uznają ludzkie zachowania za zdeterminowane procesami ewolucyjnymi i m.in. nimi tłumaczą obowiązywanie normy altruizmu, podczas gdy humaniści wychodzą od wolności jednostki i wskazawszy mnogość moralnych norm w różnych miejscach i czasach mogą ostatecznie uznać nieistnienie uniwersalnych norm moralnych.

⁷ Słusznie w tym kontekście wspomina Gregory o (anty)wychowawczym charakterze uniwersyteckiego kształcenia – gdzie tu może być mowa o dążeniu do Prawdy?

⁸ A gdyby już, to zadanie to należałoby pozostawić historykom; p. np. Edwarda Granta „Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej”, Prószyński i S-ka (oryginał: Cambridge University Press 1996) oraz znakomity wybór pism naukowych owego okresu: Edward Grant, „A Source Book in Medieval Science”, Harvard University Press 1974. Na dosłownie kilku stronach osiągnięcia wybranych uczonych średniowiecznych zgrabnie zebrał Rodney Stark w książce pt. „How the West Won”, ISI Books 2014 (p. też recenzja tej książki pióra R.V. Younga w „Modern Age” vol. 56, No. 3 – lato 2014; wcześniej ciekawie i nieco szerzej pisał Stark o średniowiecznej nauce w dziele „For the Glory of God”, Princeton University Press 2003).

tłumaczenia dzieł Arystotelesa i rozpoczęte zostały prace na nich oparte. Rozwój nauk przyrodniczych był przez pewien czas utrudniony przez nadmierne poleganie na filozofii przyrody Arystotelesa oraz przez dodawanie najróżniejszych wtrętów teologicznych i metafizycznych. Złożone były koleje zmagania między ograniczaniem pracy badawczej do komentowania i rozwijania tez wcześniejszych autorytetów – Filozofa, czyli Arystotelesa, oraz Doktorów i świętych Kościoła – a prowadzeniem badań oryginalnych, gdy to potrzebne opartych na materiale empirycznym.

A jednak Robert Grosseteste (ok. 1175 – 1253), poza mnogością wybitnych na owe czasy i nie tylko dzieł ściśle naukowych⁹ pozostawił po sobie fundamentalne dzieło o metodologii badań naukowych, gdzie zalecał wychodzić od eksperymentu, by na jego podstawie dochodzić do praw ogólnie obowiązujących i dalej móc przewidywać przyszłe zdarzenia. Jego podejście empiryczne, jako przeciwne poleganiu na autorytecie i – gdy to możliwe – wzbogacone modelem matematycznym, rozwinął Roger Bacon (ok. 1214 – 1294). W pierwszej połowie XIV wieku uczeni z Merton College na uniwersytecie w Oksfordzie (William Heytesbury, Jan Dumbleton, Ryszard Swineshead) oraz uniwersytetu w Paryżu (Mikołaj z Oresme) zajęli się kinematyką, by przede wszystkim podać definicje prędkości jednostajnej i ruchu jednostajnie przyspieszonego oraz udowodnić twierdzenie o prędkości średniej¹⁰. Definicje te przyjął później bez zmian Galileusz (1564 – 1642) i praktycznie powtórzył piękny geometryczny dowód twierdzenia o prędkości średniej, podany przez Mikołaja z Oresme, być może poznawszy go dzięki lekturze drukowanych od końca XV wieku książek. Nie wiemy, czy Galileusz znał prawa o spadaniu ciał w próżni podane przez Tomasza Bradwardine'a (1290 – 1349) i Alberta z Saksonii (ok. 1316 – 1390), będące w opozycji do tego co był twierdził Arystoteles, ale jego rozumowanie i wnioski były podobne do sformułowanych przez uczonych średniowiecznych.

Tych parę dygresji ma służyć zilustrowaniu faktu już wspomnianego: rozwój nauk przyrodniczych miał na Zachodzie charakter ciągły od średniowiecza, przy czym, rzecz jasna, był to rozwój przetykany odkryciami o znaczeniu przełomowym. Czasy nowożytne przyniosły imponujące przyspieszenie tego rozwoju, przełomem była fizyka Newtona. Ale Newton miał naturalnego poprzednika w Galileuszu, a ten we wspomnianych uczonych średniowiecza. Wszyscy oni byli ludźmi wierzącymi, prawie wszyscy byli teologami. Teologiem był także Newton, chociaż nieortodoksyjnym. Uczeni średniowieczni byli najczęściej dostojnikami Kościoła lub zakonnikami. Uprawiali nauki przyrodnicze, by lepiej zrozumieć świat stworzony przez Boga. Ale uprawiali je posługując się tylko rozumem (*ratio*), w ich badaniach i analizach nie było miejsca na treści objawione i opieranie się na wierze (*fides*). Nauki przyrodnicze miały w średniowieczu charakter w tym sensie ściśle racjonalny i nie korzystały z danych Objawienia. Analizą treści objawionych zajmowała się teologia. Zarazem obydwie te dziedziny ludzkiej wiedzy nie były od siebie niezależne, ponieważ także nauka była uprawiana na Bożą chwałę – nauka wyjaśniała świat stworzony przez racjonalnego Boga, skąd wynikało, że nie mogła zaprzeczyć danym Objawienia.

Fenomen rozwoju teologii i nauki średniowiecznej miał za swój fundament właśnie wiarę w racjonalnego Boga. Nie sposób znaczenia wiary przecenić. Komentując Starka dzieło „Na chwałę Boga” zwracałem za nim uwagę, iż nauka jest pochodną teologii w tym sensie, że *mogła się nauka rozwijać jedynie w kulturze zdominowanej przez wiarę w Stwórcę*

⁹ Między innymi z optyki, gdzie odrzucił Arystotelesa wyjaśnienie zjawiska tęczy i słusznie przypisał je zjawisku rozszczepienia światła.

¹⁰ Twierdzenie mówiące, że droga pokonana w ruchu jednostajnie przyspieszonym jest równa drodze pokonanej przez ten sam czas z prędkością stałą, równą średniej prędkości w ruchu przyspieszonym.

świadomego, racjonalnego i wszechmogącego. Można by rzec, że powstanie nauki wymagało jedenastego przykazania: „Będiesz znał moje prace ręczne”. Nie byłoby nauki, gdyby nie było wiary w Boga osobowego, Stworzyciela, który dał nam za zadanie poznawanie racjonalnie stworzonego i przez to inteligibilnego świata. Nie stworzylibyśmy nauki, gdybyśmy mieli tylko kapryśnych i nieprzewidywalnych bożków, czcili naturę, albo wyznawali religię bez boga, czy wierzyli w nieosobową esencję. Stark, podobnie jak np. zmarły w 2009 roku znakomity filozof nauki Stanley Jaki, analizował charakter religii wszystkich większych cywilizacji i jedynie w chrześcijaństwie znalazł możliwość nie tylko powstania ale także rozkwitu nauki.

Stark i inni współcześni dowodzą prawdziwości tezy wielkiego matematyka, Alfreda Northa Whiteheada, który w roku 1925 mówił, że rozwój nowożytnej nauki wynikał z wiary w możliwość nauki, która to wiara była *nieuświadomioną pochodną średniowiecznej teologii*.¹¹

Wczesne uniwersytety średniowieczne przejęły ramy programowe nauczania od tzw. encyklopedystów łacińskich, którzy w wiekach IV do VIII pracowali nad kompilacjami greckich dzieł i podręczników ze starożytności i pierwszych wieków po Chrystusie, by w ten sposób dać podwaliny pod nauczanie w szkołach katedralnych. W ramach tych mieściło się siedem sztuk wyzwolonych – na wcześniejszych latach studiów nauczanie *trivium*, czyli gramatyki, retoryki i logiki, i potem *quadrivium*, czyli arytmetyki, geometrii, astronomii i muzyki (jako także dyscypliny matematycznej). Te same ramy programowe absolutnie nie oznaczały podobieństwa samych programów dawnych szkół katedralnych i późniejszych uniwersytetów – po drodze przyszło zasymilowanie ogromu wiedzy zawartej w tłumaczeniach z greckiego i arabskiego filozofów przyrody i (w tym) fizyków. Z czasem na wydziałach sztuk wyzwolonych z *trivium* pozostała tylko logika, zwykle niektóre tylko przedmioty *quadrivium*, za to dodane zostały „trzy filozofie”, czyli filozofia Arystotelesa – przede wszystkim przyrody, nadto zaś moralna i metafizyczna.¹² Uzyskanie stopnia magistra sztuk wymagało zwykle 5 – 6 lat. Jak to podsumowywał Edward Grant, *programy nauczania wydziałów sztuk wyzwolonych nie przynosiły społeczeństwu praktycznych korzyści, ale tworzyły trwałe podstawy do rozwoju nauki i naukowego światopoglądu*. Do wykonywania konkretnego zawodu i uniwersyteckiej profesury przygotowywały na średniowiecznych uniwersytetach wyższe fakultety teologii, medycyny i prawa (studia teologii, których podjęcie wymagało znajomości sztuk wyzwolonych na poziomie magisterskim, trwały zwykle aż 10 do 16 lat, medycyny krócej, bo 7 do 10).

Wspominam o tym, by uzmysłwić powagę programów nauczania w wiekach średnich, ale zarazem by za chwilę podkreślić, że nie była to cała wiedza, której posiadaniem mogli cieszyć się ludzie średniowiecza. Wiedza erudycyjna, nabywana dzięki formalnemu wykształceniu, nie była najważniejszym rodzajem wiedzy dostępnej dla człowieka średniowiecza. Według średniowiecza najważniejszym rodzajem wiedzy była wiedza partycypacyjna, która wyrastała z doświadczenia uczestnictwa we wspólnocie wiodącej chrześcijańskie życie. Była to wiedza dostępna dla każdego, wykształconego i niewykształconego. Jak pisze Gregory:

¹¹ Alfred North Whitehead, „Science and the Modern World”, Lowell Lectures 1925. (Whitehead i Bertrand Russell byli autorami jednego z najważniejszych dzieł matematycznych XX wieku – „Principia Mathematica”, 1910 – 1913; nota bene, Russell napisał w „My Philosophical Development”, że znał tylko 6 osób, które przeczytały trudniejsze fragmenty Principiów, spośród których trzech było Polakami i, jak dodał Russell, *później (wydaje mi się) zlikwidowanymi przez Hitlera*.)

¹² Podział ten, związany z arystotelesowskimi wzorcami, był różnie widziany na różnych uniwersytetach i nie zawsze był przyjmowany w dokładnie takiej postaci. W każdym razie można uznać, że filozofia przyrody obejmowała cały fizyczny świat.

W Nowym Testamencie Jezus nie ustalił żadnego programu formalnej edukacji, ale wezwał swoich wyznawców, by żyli w określony sposób. I stąd średniowieczne chrześcijaństwo było zdecydowanie antygnostyckie. Wiedza o zbawczej prawdzie Bożej nie była skomplikowana lub ezoteryczna. Ale trudno było żyć wedle niej i przeto trudno było zdobyć ją w pełni. Im lepiej ktoś żył wedle tej wiedzy – im zatem bliższy był świętości – tym jaśniejsza stawała się dlań prawda z niej płynąca, sapientia przekraczająca czystą sciencia. [...]

Zarazem, ponieważ prawda nie może być wewnętrznie sprzeczna, wiedza o naturalnym świecie, jak i o przeszłości z jej pismami świętymi i pogańskimi, była z zasady powiązana i dająca się odnieść do wiedzy o Bożym samo-objawieniu się w Jezusie, wiedzy będącej fundamentem dzielonego przez chrześcijan sposobu życia. Cała prawda, jeśli była tym, czym twierdziła, że jest, przyczyniała się w jakiś sposób do powiększania wiedzy o Bożym stworzeniu w przestrzeni i czasie. I odwrotnie, samodzielnie żaden z tych trzech rodzajów wiedzy [metafizyka i filozofia przyrody, czy, jak dziś powiedzielibyśmy, przyrodznawstwo; historia naturalna i przede wszystkim teologia z historią zbawienia; oraz wiedza partycypacyjna – przyp. JK] nie mógł w całości ogarnąć tego, co można wiedzieć o Bożym stworzeniu, w tym o człowieku. Metody i założenia każdego z tych rodzajów wiedzy były inne. Na przykład interpretacja tekstów nie była podobna do śledzenia planet, i nie była podobna do doświadczenia przebaczenia innym lub doznania przebaczenia. Żaden przeto z tych trzech rodzajów wiedzy nie mógł przywłaszczyć sobie całej potencjalnej wiedzy.

Nie sposób streścić w kilku zdaniach, nawet ograniczywszy się do okresu późnego średniowiecza, złożoną historię owych trzech rodzajów wiedzy, ich wzajemnego przenikania się oraz uzurpacji przez jeden rodzaj wiedzy kompetencji przysługującej innym jej rodzajom.¹³ Niech wystarczy tu stwierdzenie, że u progu reformacji intelektualna kultura świata chrześcijańskiego była żywa i zróżnicowana, bogata niekiedy skonfliktowanymi prądami – monastycznym, scholastycznym, przyrodznawczym (naukowym) i humanistycznym.

Niejako nie zważając na nadużycia wśród kościelnych hierarchów i kleru życie religijne kwitło. Między rokiem 1470 a 1520 skompilowany czy też napisany przez Tomasza z Kempis poradnik życia chrześcijańskiego „O naśladowaniu Chrystusa” doczekał się co najmniej 56 wydań w języku niderlandzkim, niemieckim, angielskim, francuskim, włoskim i hiszpańskim. W XV wieku popularna była wśród laikatu modlitwa różańcowa oraz godzinki. Odmawianie różańca łączyło bardzo żywy kult maryjny z medytacją nad epizodami z życia Chrystusa, ułatwiając tym sposobem wprowadzanie nakazów doktryny katolickiej do życia codziennego. Trudne do przecenienia znaczenie miał zinstytucjonalizowany charakter ludzkiej pobożności, zorganizowanej wokół zasad życia sakramentalnego i kościelnej liturgii.

Uniwersytet, co jest oczywiste i co już zasygnalizowałem, był głównym miejscem nauczania i rozwijania dwóch pozostałych rodzajów wiedzy. Warto jeszcze dodać, że chociaż fakultetów teologicznych było przez długi czas bardzo niewiele¹⁴, to teologia była najważniejszym przedmiotem nauczany na uniwersytetach. Wszak to w jej ramach badano prawdy o relacji

¹³ Patrz np. Brad Gregory, op. cit. Piękne i lapidarne podsumowanie bogactwa prądów kulturalnych późnego średniowiecza i wczesnego odrodzenia dał Christopher Dawson w „The Movement of World Revolution”, Sheed and Ward Ltd., 1959 (ostatnio The Catholic University of America Press, 2013); p. też dłuższy, ale także syntetyczny wykład tego samego autora, sięgający oświecenia, a zatem obejmujący także okres wojen religijnych, w „The Dividing of Christendom”, Sheed and Ward Ltd., 1965 (ostatnio Ignatius Press, 2009).

¹⁴ Tylko trzy do roku 1347 – w Paryżu, Oksfordzie i Cambridge – kiedy to czwarty taki fakultet powstał na uniwersytecie w Pradze.

między Bogiem i wszelkim stworzeniem oraz, w związku z tą relacją, o wzajemnych relacjach między bytami stworzonymi. Teologia ogarniała zatem wszystko – Boga i całe stworzenie – mając za swoje fundamenty Objawienie, pisma Doktorów i świętych Kościoła oraz racjonalny namysł (*intellectus fidei*¹⁵). Zarazem średniowieczny uniwersytet rozwijał nauki abstrahujące od Bożych objawień z przeszłości, bazujące wyłącznie na prawdach dających się wywieść rozumowo i potwierdzić obserwacją w czasie teraźniejszym. Taki był status metodologiczny filozofii przyrody i medycyny.

Uniwersytety, pisze Gregory, *były instytucjami teleologicznymi, których cele zakładały wierność orzeczeniom o prawdzie wziętym z wiary i zgodność z wiedzą partycypacyjną. Jakkolwiek uniwersytety nie były „szkołami w służbie Bogu” w rozumieniu św. Benedykta, to były moralnymi wspólnotami chrześcijańskimi, których celem było przyczynianie się do wzrostu powszechnego dobra pośród oszalałymi przemian komercjalizujących się miast łacińskiej Europy. [...] Nauka nie dawała się oddzielić, zwłaszcza gdy chodziło o jej nauczanie, od jej zastosowań w świecie społecznym, przy czym nauczyciel brał na siebie pełną odpowiedzialność za owe zastosowania.* Uniwersytet miał również za cel wychowanie do praktykowania chrześcijańskich cnót, przy czym nauczyciele mieli być wzorem życia cnotliwego (z praktykowaniem tych cnót wśród studentów było często gorzej niż źle, ale to już inna opowieść).

Całość wiedzy ufundowanej na wierze w racjonalnego Boga, doskonale transcendentnego, a jednak obecnego w świecie, wiara prześwieclająca orzeczenia o prawdzie i zachęcająca do dochodzenia do tych orzeczeń, dawały człowiekowi poczucie zadomowienia w dobrze określonym i w ostatecznym rozrachunku harmonijnym świecie. Max Weber nazywał ten świat kosmosem etycznego sensu.

Nowożytna sekularyzacja wiedzy

Imponujący rozwój średniowiecznych uniwersytetów – ponad 60 na przełomie XV i XVI wieku – odbywał się w Europie targanej konfliktami (np. wojna stuletnia), klęskami naturalnymi (wielki głód w latach 1315 – 1317, kolejne fale głodu w różnych krajach Zachodu, czarna śmierć, która przyszła w 1346 roku), kryzysem moralnym w Kościele i próbami odnowy Kościoła, oraz kryzysem papieżstwa w wieku XIV zrodzonym z ambicji świeckich monarchów, by podporządkować sobie Papieży, i odwrotnie – politycznych ambicji Papieży (niewola awiniońska Papieży w latach 1305 – 1377 oraz wielka schizma zachodnia, która objęła lata 1378 – 1418). Współczesnych oburzała sprzedaż odpustów i symonia, zepsucie na dworze papieskim, i także wśród hierarchów oraz kleru. Początek XV wieku przyniósł też wewnętrzny konflikt w Kościele – o prymat władzy – między Papieżami i władzą kolegiąlną, czyli soborami.

Rezultatem wewnętrznej słabości Kościoła było w XV wieku przejście nad nim kontroli przez władze świeckie, zarówno przez monarchów, jak i świeckich książąt oraz rady miejskie na szczeblu lokalnym. Wobec reformatorskiej bierności hierarchów kościelnych¹⁶ – a Kościół

¹⁵ Por. encyklika „Fides et ratio”, zwłaszcza nn. 42, 64-66.

¹⁶ Oczywiście zmuszony tu jestem do dokonywania szalonych uproszczeń. Inaczej wyglądała sytuacja na północy Europy i na południu. Gdy na feudalnej północy trwały konflikty, rodził się nacjonalizm i ruchy heretyckie (wcześniej Wycliffe i potem Hus), w obszarze basenu Morza Śródziemnego stara kultura włoskich miast wzbogacała się o kulturę grecką, zaś papieżstwo z aprobatą witało prądy humanistyczne. Jeden z największych humanistów, Papież Pius II (pontyfikat 1458 – 1464), chciał kościelnej reformy i odbudowy

potrzebował odnowy, zaś lud Boży (jak zawsze) naprawy obyczajów i upowszechnienia pobożnych praktyk – to świeccy możnowładcy przejęli inicjatywę w zaprowadzaniu kościelnych reform. Zwykle nie wynikało to z ponadprzeciętnej wierności nakazom Kościoła przez możnych, lecz z ich dobrze pojętego interesu – zapewnienia społecznego ładu i porządku.

Proces ten trwał także w wieku XVI, tyle że po roku 1520, a więc od początku protestanckiej reformacji, dramatycznie zmienił się jego kontekst i zakres. W XV wieku, władze świeckie, dążąc do odnowy wiary, w żaden sposób nie chciały naruszyć trwałości prawd wiary, katolickich dogmatów, czy zmienić katolickiego nauczania. Orzeczenia kościelne miały trwać niewzruszenie, albowiem – jak to podsumował Gregory – *Jakiegokolwiek nie byłyby to problemy, były to problemy jedynego Kościoła, jaki był lub mógł być: "jeden, święty, powszechny i apostołski"*.¹⁷ Oczywiście było, że reformacja musiała zmienić taką optykę fundamentalnie – odtąd miało już być wiele wyznań i wiele kościołów.

W mgnieniu oka obok Kościoła katolickiego wyrosły nowe, wrogie mu wyznania – luteranizm i kalwinizm, które przyciągnęły niemałą część Europy, oraz cała mnogość wyznań czy niewielkich sekt głoszących poglądy ultraradykalne – dziś powiedzielibyśmy ultralewicowe lub konserwatywno-anarchistyczne – które wspólnie określa się jako odłamy radykalnej reformacji (odłamami tymi nie będziemy się zajmować, ponieważ w kontekście nas interesującym przez długi czas nie odgrywały żadnej roli).

Prawdy wiary głoszone od początku przez Lutera i Kalwina, oraz związanych z nimi (lub podobnych im) przywódców religijnych, były absolutnie nie do pogodzenia z katolicyzmem – z katolicką dogmatyką, liturgią, katolickim życiem sakramentalnym, kultem świętych. Jednym słowem, dogłębnie się różniły od katolickiej teologii oraz zachwiały utrwaloną przez wieki wiedzą partycypacyjną¹⁸. Co więcej, doktryny luteranizmu i kalwinizmu zmieniały się. Wiek XVI i XVII (a także XVIII i XIX w Ameryce) pokazywał, jak niebezpieczne było wzięcie za jedną z fundamentalnych prawd wiary tej, że Pismo Święte jest jedynym źródłem Bożej prawdy (*sola scriptura*). Według protestantyzmu, jedynie doktryna wywiedziona bezpośrednio i tylko z Biblii jest poprawną doktryną wiary potrzebną do zbawienia i świętości, zaś zadaniem każdego człowieka jest odczytanie z Biblii niesionych przez nią treści i tą drogą nawiązanie właściwej, osobistej relacji z Bogiem. Nie przypadkiem przeto już pierwsze dekady i tym bardziej pierwsze wieki protestantyzmu stały się historią jego podziałów i wewnętrznych konfliktów doktrynalnych.

Protestancka rewolucja najpierw osłabiła uniwersytety, a potem przyczyniła się do ich odrodzenia, ale jako instytucji tworzenia i przekazywania wiedzy zsekularyzowanej. Luteranizm i kalwinizm był przyjmowany przez podmioty polityczne – najpierw przez książąt, królów, czy rady miejskie w przypadku miast – by z mocy prawa być rozszerzonym na podległe im społeczności (przez edykty zabraniające katolickich praktyk religijnych, np. zakaz odprawiania mszy świętej). Państwa, księstwa czy miasta, które nie przeszły na

jedności zachodniego świata chrześcijańskiego, ale niewiele mógł – czy potrafił – zdziałać wobec rozpadu tej jedności na skutek ambicji politycznych ówczesnych władców świeckich. Por. np. Christopher Dawson, op. cit.

¹⁷ Jak głosi nicejsko-konstantynopolikańskie wyznanie wiary.

¹⁸ Protestantyzm (i, jakkolwiek nie od razu, anglikanizm) – poprzez odrzucenie katolickiego życia sakramentalnego i bogactwa katolickiej liturgii, odebranie prawa do proszenia świętych o wstawiennictwo i np. odprawiania nabożeństw za zmarłych – pozbawił wiernych najlepszych sposobów wspólnego przeżywania ich pobożności. (W odniesieniu do angielskiej wrażliwości religijnej przed i po utworzeniu kościoła anglikańskiego warto pochylić się nad znakomitą książką Eamona Duffy'ego „The Striping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400 – 1580”, Yale University Press 1992.)

protestantyzm, pozostawały katolickie, zwykle nietolerujące innych wyznań lub odmawiające innowiercom pełni praw politycznych. Zarówno w regionach protestanckich jak i katolickich umocniła się kontrola politycznego władcy nad uniwersytetem. Wzrosła rola teologii jako tej dyscypliny, która miała uzasadniać trafność wyboru wyznania przyjętego dla regionu przez władze (trudno było przyznać, że racje były najczęściej ekonomiczne – jeśli w danym regionie kościół katolicki był słaby i biedny, region najczęściej pozostawał katolicki, jeśli był mocny i bogaty, władca musiał być bardzo dobrym katolikiem, żeby oprzeć się pokusie przejścia katolickiego bogactwa). W miejsce nieuprzedzonej analizy treści Objawienia, teologowie zajęli się walką z innymi wyznaniem. Znaczenie teologów – obrońców danej religii – wzrosło, ale powaga ich studiów zmalała. Zajęci obroną wiary, byli coraz gorzej przygotowani do asymilowania osiągnięć przyrodznawstwa. Można rzec, że zaczynał się proces fragmentacji wiedzy bez możliwości dania jej syntezy podobnej do tej, jaka panowała w średniowieczu.

Uniwersytet, czy to katolicki czy protestancki, podległy władzy politycznej, zaczął wymagać religijnej lojalności od swoich nauczycieli i uczniów. Nie sprzyjało to wolności badań naukowych. Uniwersytet powoli tracił na znaczeniu jako ośrodek tworzenia wiedzy. Naukowa twórczość wyniosła się z uniwersytetu i przeniosła na dwór książęcy czy królewski. Władca miał w uniwersytecie obrońcę panującej religii i kuźnię kadr zawodowych potrzebnych do zarządzania jego regionem. Ale potrzebował także nowej wiedzy – rozwoju naukowego – dla podniesienia swego prestiżu i wzmocnienia obronności oraz gospodarki, i wspierał ich rozwój na swoim dworze. Galileusz opuścił katedrę matematyki na Uniwersytecie w Padwie i przeniósł się na dwór Medicich. Dwaj inni wielcy astronomowie, Tycho Brahe (1546 – 1601) i jego asystent Johannes Keppler (1571 – 1630), pracowali na dworze Rudolfa II w Pradze. Z biegiem czasu lista uczonych, którzy nigdy nie uczyli na uniwersytecie, stawała się coraz dłuższa. Z czasem, misja tworzenia nowej wiedzy przeszła także do stowarzyszeń naukowych (najpierw nieformalnych, a później formalnych). Co nie znaczy, jak to już zaznaczyłem, że misja ta nie wróciła na uniwersytet, tyle że w odmienionej postaci.

Zanim o tym wspomnę, niech mi wolno będzie poczynić trzy uwagi. Po pierwsze, założyciele kościołów protestanckich wierzyli, że działali w imię Boże i na pewno chcieli dążyć do prawdy tak samo jak przed nimi dobrzy katolicy – wierni jedynego Kościoła. Nie ich winą była pycha, chciwość i inne grzechy biskupów, które wywołały ducha religijnej rewolucji w Europie. I w jakimś sensie nie ich winą była ich własna pycha oraz utopizm i ambicja, które kazały im zlekceważyć mądrość wieków i pchnęły na drogę rewolucji, której istoty nie rozumieli. Po drugie, nowa rola teologii, powstanie wydzielonych ośrodków rozwijania nauk przyrodniczych oraz unieważnienie średniowiecznej wiedzy partycypacyjnej sprawiły, że fragmentacja wiedzy, a właściwie utrata możliwości uprawiania i widzenia całości wiedzy, niejako musiały stać się udziałem wczesnej nowożytności. Ów czas szybko uwięził uczonych albo w gorsecie obrony tej czy innej doktryny religijnej, albo w gorsecie analizy świata naturalnego bez możliwości odniesienia tych badań do całości bytowej człowieka i świata – człowieka, który wszak jest jednością pierwiastka duchowego i materialnego, i który pyta o sens i cel życia. Pytania o przyczyny celowe należało wykluczyć, jeśli nie chciało się ryzykować wkroczenia wbrew własnej woli na pole bitwy zwalczających się doktryn religijnych. W Europie zaczynał się proces ograniczania wiedzy do tego, co laickie i co najwyżej deistyczne (Bóg jako odległa w czasie i dziś już nie działająca Pierwsza Przyczyna). W istocie, w wieku XVII warunkiem *sine qua non* prowadzenia debat na forach towarzystw

naukowych, jak też w kontaktach nieformalnych¹⁹, było nieporuszanie kwestii dotyczących religii, ponieważ udział w nich mogli brać uczeni różnych wyznań.

I po trzecie należy koniecznie wspomnieć o jednej jeszcze przyczynie tego, że coraz trudniej było analizując procesy naturalne mówić o trwałej i tajemniczej Bożej obecności w tych procesach. Z tym, że ta przyczyna – a łatwo się domyślić jaką przyczynę mam na myśli, ponieważ mówi o niej każdy podręcznik historii filozofii – pojawiła się w myśli europejskiej wkrótce po świętym Tomasz z Akwinu i związana jest zwłaszcza z Wilhelmem Ockhamem.

Podczas gdy wiek XIII był wiekiem racjonalizmu i realizmu pojęciowego, wiek XIV stał się wiekiem krytyki konstrukcyjnych dążeń scholastyki i opowiedział się po stronie sceptycyzmu, antyracjonalizmu i antyrealizmu. „Nowa szkoła” (*via moderna*) zastąpiła „starą” (*via antiqua*). Miejsce pośrednie między tymi dwiema „drogami” zajął Jan Duns Szkot, który zakwestionowawszy zdolności rozumu i zdając się na wiarę w miejsce rozumu otworzył drogę do sceptycyzmu, choć nie miał takich intencji. Zarazem, opierając się na Tomasz z Akwinu, pozostał realistą w swoim podejściu do problemu uniwersaliów, ale realistą, którego metafizyka w sposób fundamentalny i brzemienisty w konsekwencji różniła się od metafizyki Akwinaty. Podczas gdy św. Tomasz wprowadził niezwykle doniosłe rozróżnienie między istnieniem a istotą, Szkot to rozróżnienie odrzucił. W tym sensie Szkota teoria bytu jako bytu była teorią bytu „jednoznacznego”. Ujęcie Szkota tak streszczał Etienne Gilson w „Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich”:

[...] jedyną drogą uzyskania przedmiotu metafizyki, posiadającą wystarczającą jedność, jest przyjęcie pojęcia bytu, który by był w takim stopniu abstrakcyjny i niezdeterminowany, że mógłby się odnosić w sposób neutralny – zawsze w tym samym znaczeniu – do wszystkiego, co jest. Oto powód, dla którego metafizyka nie może kusić się o uchwycenie tego aktu istnienia (ipsum esse), który według św. Tomasza stanowi rdzeń każdego bytu. Byty istniejące są w ostatecznej analizie w sposób nieuprzedzający wzajemnie odrębne; nie mogą dostarczyć metafizyce przedmiotu, który by był jednym przedmiotem. Celem zabezpieczenia jedności swego przedmiotu, a co za tym idzie – własnej możliwości, metafizyka musi rozważać pojęcie bytu w jego najwyższym stopniu abstrakcji, kiedy staje się ono pojęciem stosowalnym w tym samym znaczeniu do wszystkiego, co jest. To właśnie mamy na myśli mówiąc, że byt jest dla metafizyki „jednoznaczny”.

Każdy byt istnieje, także Bóg istnieje i, jakkolwiek co do swych właściwości Bóg różni się nieskończenie np. od Jacka, to o istnieniu Boga możemy mówić posługując się tymi samymi terminami, które stosujemy mówiąc o istnieniu Jacka. Tymczasem według Tomasza, gdy mówimy „Bóg jest”, to wyrażamy sąd, który jest prawdziwy – co wiemy na podstawie filozoficznej analizy struktury bytów, jakie widzimy – ale nie wiemy nic o „byciu” Boga (ani o Jego istocie). Potrafimy jedynie stwierdzić konieczność istnienia Boga, który jest totalnie transcendentny w bytowaniu i poznaniu.²⁰ Równocześnie tomizm, do czego jeszcze wrócę,

¹⁹ Tak zwana republika literacka (*res publica litterarum*) od końca XVII wieku. Często zapomina się, że republika literacka miała swoją poprzedniczkę, którą można by równie dobrze nazwać republiką listów, ponieważ zasadą jej działania była wymiana korespondencji, w pierwszej połowie XVI wieku. Ta XVI-wieczna działała wśród katolickich myślicieli wczesnego odrodzenia i miała zupełnie inne cele niż późniejsza – chodziło o to, by zbawczy pierwiastek duchowy nadal prześwieślał pracę naukową i praca ta była częścią wiedzy religijnej wspólnoty (p. np. Constance M. Furey, „Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters”, Cambridge University Press 2006).

²⁰ Poza monografią Gilsona por. M.A. Krąpiec, „Metafizyka”, RW KUL 1984, s. 520-521 oraz inne przywołania, tudzież krytyka myśli Dunsza Szkota tamże. Brad Gregory, op. cit, rozważając zagadnienie metafizycznej jednoznaczności u Dunsza Szkota przywołuje poza Gilsonem cały wachlarz anglosaskiej literatury

doszedłszy do konieczności istnienia Boga i tego, że „bycie” Boga jest dla człowieka totalnie niezrozumiałe – a zatem uniknąwszy błędu metafizycznej jednoznaczności w rozumieniu Szkota – potrafił pogodzić totalną transcendencję Boga z jego immanentną obecnością w świecie.

Podane przez Szkota rozwiązanie problemu uniwersaliów, nie mówiąc o metafizyce Akwinaty, w całości odrzucił Wilhelm Ockham, który bez wątpienia był najważniejszym budowniczym *via moderna*. Jego poglądy charakteryzuje (cytując w nieco dowolny sposób z „Historii filozofii” Tatarkiewicza): uznanie, że ogromna część tradycyjnej wiedzy jest pozbawiona niezawodnych podstaw; wysunięcie z tego powodu na plan pierwszy zadań epistemologicznych; wprowadzenie wiary na miejsce zdyskwalifikowanej wiedzy (fideizm), skąd wynika sceptycyzm; zastąpienie realizmu przez konsekwentny nominalizm i psychologiczny konceptualizm; indywidualizm i woluntaryzm.

Jako indywidualista – pisze Tatarkiewicz – Ockham stał na stanowisku, że wszelki byt jest jednostkowy i konkretny, że innego nie ma. Jako zaś woluntarysta uważał, że własności bytu są zależne od woli, przede wszystkim woli Bożej; był obrońcą wszechmocnej woli Bożej i odrzucał wszelką tezę, która tę wszechmoc mogłaby ograniczyć.

Poza tym miał jeszcze regułę metodologiczną [znaną jako brzytwa Ockhama – przyp. JK], którą się obficie posługiwał przy rozstrzyganiu zagadnień filozoficznych: aby wyjaśnić zjawiska możliwie najprościej, aby nie mnożyć bytów i nie postulować ich tam, gdzie wyjaśnienie zjawisk do tego nie zmusza.

Nominalizm Ockhama i związany z nim konsekwentny empiryzm – zwłaszcza gdy uwzględnić ockhamowskie widzenie Bożej wszechmocy – stanowiły zdaniem Gilsona (p. jego „Jedność doświadczenia filozoficznego”) prawdziwą mieszkankę wybuchową. Po pierwsze według Ockhama naszym ogólnym ideom nic w rzeczywistości nie odpowiada – uniwersalia są niczym. I po drugie, jakie by rzeczy nie były, to zawsze mogłyby, gdyby tylko Bóg zechciał, być inne. Bóg Ockhama uwalniał świat z posiadania własnej i trwałej natury. Bo też jaka może być natura rzeczy, skoro rzecz nie ma natury – rzeczy są, jakie są, ponieważ taka jest wola Boga. Zaś istnienie autonomicznego ładu rzeczy, czyli ładu natury, ograniczałoby Bożą wszechmoc.

Czym jest zatem u Ockhama przyczynowość? Tak ją opisuje Gilson oddając jej zgodność ze stanowiskiem empiryzmu:

Ponieważ w pojęciach nie może być nic ponad to, co rzeczywiście jest w intuicjach [poznaniu bezpośrednim – przyp. JK], związek przyczyny ze skutkiem nie może dla umysłu znaczyć więcej niż to, co rzeczywiście postrzegamy: regularne następstwo dwóch zjawisk.

Kończąc tę uwagę odnotujmy, że Wilhelm Ockham przejął Dunsza Szkota stanowisko w kwestii metafizycznej jednoznaczności (także w odniesieniu do Boga), ale tak je zmodyfikował, by uzgodnić je z nominalizmem²¹. I zauważmy, że już sama brzytwa Ockhama, zwłaszcza połączona z empiryzmem, oraz wspomniana metafizyczna jednoznaczność zapraszały do naturalistycznego zawężenia zakresu pojęcia nauki, a zatem i misji uniwersytetu. Jednoznaczność niejako oswajała Bożą transcendentność, jakby

fachowej (w kontekście nas interesującym p. zwłaszcza A. Funkensteina „Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century”, Princeton University Press 1986).

²¹ Por. E. Gilson, „Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich”.

umieszczała Boga w porządku wszystkich bytów (choć mógł np. pozostać wszechmocny), a to ułatwiało zastosowanie brzytwy Ockhama do zamknięcia się w naturalistycznej metodologii badań naukowych i wykluczenia Bożej obecności ze świata.²²

Pierwszym uniwersytetem, który na długo przed innymi zniósł przysięgi na wierność danej religii, był uniwersytet w Lejdzie powstały w roku 1575, czyli w przededniu proklamowania Republiki Holenderskiej (właściwie Republiki Zjednoczonych Prowincji Niderlandzkich).²³ Nie znaczy to, że uniwersytet nie miał wydziału teologii, ale teologiczne spory tam toczono – zresztą niezwykle poważne (remonstranci czyli arminianie *versus* antyremonstranci) – nie miały wpływu na działanie reszty uniwersytetu. Wśród profesury innych wydziałów, mimo że kraj był protestancki – można było spotkać katolików. Uniwersytet szybko zyskał sławę najlepszego w Europie ośrodka kształcenia przyszłych medyków, detronizując występujący dotąd w tej roli wydział medycyny w Padwie.

Gdzie indziej podobna dekonfesjonalizacja uniwersytetu oraz ograniczenie roli odgrywanej przez teologię nastąpiło dopiero w XVIII i XIX wieku. Ale to znaczy, że odbywały się one po co najmniej dwóch wiekach sporów protestantów różnych wyznań wokół ich różnych doktryn i różnych poglądów na temat wiedzy partycypacyjnej. Łączyło ich odrzucenie katolicyzmu i, tym samym, odrzucenie jedynej trwającej przez wieki wspólnoty moralnej – odtąd nie miało już być jasne co jest dobre. Spory takie nie mogły dać nic dobrego. Po pierwsze nie prowadziły do uzgodnienia stanowisk. Po drugie, jak już pisałem, zaangażowani w nie teologowie nie mieli czasu na opanowanie nowej wiedzy pozateologicznej i zobaczenie jej jako części wiedzy o całej rzeczywistości, wiedzy zgodnej z danymi Objawienia. I po trzecie – najważniejsze – zachęcały do przyjęcia postawy sceptycznej wobec wszystkich i jakichkolwiek sądów o religijnym charakterze. Jedyne wąsko pojęta wiedza przyrodnicza oferowała sądy niekontestowane przez nikogo.

Oliwy do ognia, albo raczej płomyka²⁴, sekularyzmu dodały XVII-wieczne konflikty religijne, które przeradzały się w wojny, przy czym nieważne było, że w przypadku wojen między państwami religijne zarzewie konfliktu traciło na znaczeniu na rzecz zwykłego interesu politycznego – wiek XVII to wiek wojny trzydziestoletniej, wojny domowej w Anglii oraz odwołania w roku 1685 edyktu nantejskiego we Francji, który spowodował prześladowania i masową emigrację hugenotów z kraju. Według Dawsona i innych zasadnicze znaczenie w przygotowaniu oświecenia miały w XVII wieku trzy następujące czynniki. Po pierwsze powstanie we Francji i Anglii nowej warstwy laickiej inteligencji i w jej ramach wytworzenie się kasty zawodowych dziennikarzy i ludzi pióra (w Holandii warstwa ta powstała wcześniej). To ta kasta była antykatolicka i wolonomysłicielska, nieliczna, ale niezwykle sprawna w promocji swych poglądów (szczególnie sprawni okazali

²² A co to oznaczało dla samej filozofii? Odrzucenie systemu filozoficznego Akwinaty, pisał Gilson, było wynikiem wolnego wyboru innego wybitnego umysłu, który skierował filozofię na inne tory – tory sceptycyzmu. A gdy się filozofia znalazła na *via moderna*, możliwości powrotu do starej szkoły myślenia już nie było – nowa myśl prowadziła zupełnie gdzie indziej. Jak to powtarzałem za Gilsonem w poprzednim rozdziale, prowadziła do utraty wiary w wartość filozofii aż ze sceptycyzmem postanowił zmierzyć się Kartezjusz. (Nota bene, można też sądzić, że metafizyczna jednoznaczność miała wpływ na protestancką teologię – Brad Gregory, op. cit. zauważa, że przyjąwszy ją logiczne stawało się odrzucenie – przez kalwinizm i radykalnych protestantów – dogmatu o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii.)

²³ Profesorowie od początku zobowiązywali się jedynie do lojalności politycznej, natomiast studenci zostali zwolnieni z przysięgi dotyczącej wyznania w roku 1578.

²⁴ Rzecznicy sekularyzmu byli w XVII wieku bardzo nieliczni, ale – jak się wyraził Dawson w „The Dividing of Christendom” – to chrześcijanie wykonali za nich moc pracy na rzecz promocji sekularyzmu.

się francuscy hugenoci, czy to na emigracji w Holandii²⁵, czy pozostali we Francji). Po drugie, nowa warstwa inteligencka była tylko częścią nowej klasy średniej – inną warstwę stanowiła nowa burżuazja. Ta warstwa ludzi biznesu nie była wroga religii, zachowywała wysokie morale, ale była krytycznie nastawiona do autorytetu władzy kościelnej i skłaniała się do purytanizmu w Anglii oraz sympatii dla hugenotów we Francji. Religia była dla niej sprawą prywatną, natomiast życie społeczne było zasadniczo podległe regułom ekonomii i biznesu. Europa przygotowywała się w ten sposób do rewolucji przemysłowej. I po trzecie, nauka miała się zamknąć w naturalistycznych ramach i patrzeć na świat jak na mechanizm, którego równania ruchu należy odkrywać. Nie chcąc tego, impet temu procesowi nadał w końcu XVII wieku Izaak Newton. Mechanika Newtona była według ideologicznych przeciwników obecności Boga w świecie najlepszym orężem przeciwko tej obecności – miała uczynić świat dającym się w pełni wyjaśnić mechanizmem. Max Weber nazwał nowożytny świat kosmosem przyrodniczej przyczynowości.

Podsumowując: patrząc nawet pobieżnie na pierwsze trzy stulecia od reformacyjnej rewolucji – wewnętrzne spory teologiczne wśród reformatorów różnych wyznań, historię polityczną tego okresu, przemiany społeczne i rewolucję przemysłową, otworzenie *via moderna* w filozofii i ideologię oświeceniową – jasnym się staje, że osiemnastowieczny i zwłaszcza dziewiętnastowieczny uniwersytet coraz konsekwentniej opowiadał się za rozwijaniem i przekazywaniem wiedzy zsekularyzowanej. Był to proces powolny i różnie przebiegał w różnych krajach. Różne uniwersytety kładły nacisk na rozwój różnych dyscyplin naukowych, w jednych miejscach humanistycznych, z naciskiem na indywidualną samorealizację studenta, w innych przyrodniczych. Szczególnie ważne miejsce zajęły w tej złożonej historii uniwersytety niemieckie. I w każdym razie proces sekularyzacji biegł nieubłaganie.²⁶

Kilka uwag na koniec

Nowożytność była wspianą intelektualną przygodą Zachodu, ale na naszych oczach się kończy. Okazuje się – by użyć sformułowania Erica Voegelina²⁷ – że oświeceniowe proklamowanie autonomii rozumu kończy się najpierw poddaniem rozumu w niewolę namiętnościom, później zaś odmówieniem człowiekowi jakiegokolwiek trwałej natury. Następnym etapem jest jedno z dwóch rozwiązań ponowożytnych. Albo koniec człowieka, jakiego znała historia, i w jego miejsce długowieczny i zniewolony, pogodzony ze swoim bezsenssem duchowy impotent, już niedługo często poczęty w probówce i na koniec pozbawiony życia na drodze eutanazji, albo człowiek, który nie będzie musiał się godzić na to, by odpowiedź na pytanie o sens i cel życia było wyłącznie sprawą subiektywnej opinii, a

²⁵ Zdaniem Dawsona wielki historyk Edward Gibbon zapożyczył swój antykatolicyzm od hugenotów z Holandii, a nie od współczesnych mu francuskich oświeceniowych encyklopedystów.

²⁶ Brad Gregory, op. cit., opisuje XVIII-wieczne programy uniwersytetów w Halle i Getyndze, odnotowuje kryzys uniwersytetów w dobie rewolucji francuskiej i wojen napoleońskich, opisuje XIX-wieczne uniwersytety w Berlinie i Giessen, i równoległe sytuację w USA. Obok tego odnotowuje z jednej strony uległość katolickich teologów wieku XVII i XVIII wobec nowych prądów w filozofii i z drugiej potężny cios, jaki katolickiej kulturze i katolickiemu nauczaniu zadała kasacja zakonu jezuitów w roku 1773. Patrz też: Owen Chadwick, „The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century”, Cambridge University Press 1975; Irving Babbitt, „Literature and the American College: Essays in Defense of the Humanities”, 1908 (National Humanities Institute, 3rd edition, 1986) – por. uwagi wokół tej książki w rozdziale 27. Gdy chodzi o polityczną historię XIX wieku p. np. Piotr Wandycz, „Pax Europea: Dzieje systemów międzynarodowych w Europie 1815 – 1914”, Wyd. Arcana 2003.

²⁷ Patrz E. Voegelin, „From Enlightenment to Revolution”, Duke University Press, 1975 (tłum. polskie: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2011); p. też krótkie omówienie książki w rozdziale 24.

nie wynikiem refleksji opartej na zgromadzonej przez wieki wiedzy. To drugie rozwiązanie jest możliwe.

Po pierwsze, jeśli nawet było zrozumiałe ze względów historycznych – a mam tu na myśli zarówno historię polityczną, jak i historię zachodniej myśli filozoficznej – odrzucenie lub uznanie religijnych orzeczeń o prawdzie za subiektywne opinie, to przecież nie kryją się za tym żadne przesłanki intelektualne, których przyjęcie jest konieczne. Po drugie, jakkolwiek oddzielenie i uniezależnienie wiedzy od praktyki społecznej i moralności, jej rozwijanie bez oglądania się na sposoby jej użycia, sprzyjało rozwojowi nauki, to jednocześnie ułatwiało szkodliwe dla cywilizacji, i także zbrodnicze, zastosowanie jej zdobyczy. Zachód potrzebuje – choć to zadanie na pokolenia – odnowy moralnej i holistycznego spojrzenia na wiedzę, którą posiadł, którą powinien poszerzać i której nie powinien traktować jako bytu aksjologicznie obojętnego. Zaś uniwersytet – jak w XIX wieku chciał John Henry Newman – powinien być wspólnotą ludzi szerzących wiedzę (w jej przednowożytnym szerokim rozumieniu), dążących i uczących dążenia do prawdy, dbających o wskazywanie jej transcendentnego źródła. A taka wspólnota jest zarazem wspólnotą wspierającą etyczny ład i obywatelskie cnoty.

I po trzecie, Zachód tylko dlatego jest ciągle Zachodem – szanującym godność i wolność jednostki, potępiającym to, co nieludzkie – że jego nowoczesność jest najczęściej swego rodzaju samo oszustwem i wszystko, co mówi dobrego, pasożytuje na chrześcijańskiej tradycji i moralności. By posłużyć się jednym przykładem – ideologiczny scjentyzm i metafizyczny naturalizm nie stwarzają żadnej faktycznej podstawy dla praw człowieka. Gdyby brać za dobrą monetę nowoczesne wysiłki uzasadniania tych praw, trzeba by np. uznać, że (bioetyk?!) Peter Singer ma rację zastanawiając się w jakim wieku i w jakich okolicznościach można zabić niemowlę (zabicie dziecka nienarodzonego w dowolnym momencie przed narodzeniem nie jest w ogóle problemem). Z tym, że właściwie dlaczego tylko niemowlę?

Nauka codziennie wkracza na pole metafizyki.²⁸ Wielu twierdzi, że nauki przyrodnicze pozostają na gruncie empiryzmu i rzeczywiście nauki te opierają się na danych mierzalnych – i to takich, których pomiary podlegają empirycznej weryfikacji – ale to nieprawda, że naukowcy zadowolają się tym, co rzeczywiście obserwują, czyli ciągami zdarzeń. Wszak szukają przyczyn tego, co obserwują. Szukają zatem przyczyn sprawczych, nawet jeśli wąsko, mechanistycznie czy „przyrodniczo” rozumianych. Analizując to, co obserwują, wyciągają wnioski i tworzą uniwersalia – pojęcia ogólne, którym w obserwacjach bezpośrednio nic nie odpowiada. Można się ewentualnie zgodzić, że biolog widzi gatunki zwierząt – pisze Stanley Jaki – ponieważ obserwuje krzyżowanie się zwierząt z grupy, którą biolog nazwał gatunkiem. Ale biolog nie widzi np. wyższych szczebli tworzonej przez niego taksonomii zwierząt, tworzonej mocą jego wnioskującego rozumu, wprowadzającego ponad-empiryczny ład w analizowany świat zjawisk. Tak powstaje np. pojęcie typu (*phylum*) zwierząt, któremu, jak i innym, biolog słusznie przypisuje realne i dobrze określone znaczenie.

Nauka, która ma ambicję przybliżania nas do prawdy, a zatem poszerzania wiedzy, może to czynić jedynie wówczas, gdy odwołuje się do i korzysta z refleksji metafizycznej. To prawda, odnotowuje Jaki, że niektórzy naukowcy są przekonani, iż sama nauka dociera do istoty opisywanych bytów. Ale tak po prostu nie jest. Jakby nie były piękne i odkrywcze, równania Maxwella, które opisują współzależność pola elektrycznego i magnetycznego, czy też

²⁸ Por. S.L. Jaki, „The Limits of a Limitless Science and Other Essays”, ISI Books 2000.

równanie Schrödingera, które opisuje ewolucję układu kwantowego, nie docierają do istoty bytów, do których nauka stara się dotrzeć. Ich istota nie daje się ogarnąć wskazaniem związków między nimi, czy też opisem ich zachowania w czasie. Co więcej, mamy tu do czynienia z modelami badanych rzeczy czy zjawisk – np. opisywanych jako pole elektryczne czy magnetyczne – które są tyleż wartościowe co nie ostateczne (np. nie jest wykluczone, że fizyka kwantowa zostanie kiedyś zastąpiona inną, w której interakcje będzie można dokładnie mierzyć). Stanley Jaki zwraca uwagę, dosadnie ale słusznie, że nauka operuje równaniami i tożsamościami, w których znak równości wiąże jedno z drugim, a tymczasem w wiedzy, do której chcemy dotrzeć, dla znaku równości nie ma miejsca. Tych, którzy tego nie widzą i uważają obowiązujące równanie za ostatnie słowo o danym bycie, można nazwać łagodnymi scjentyistami.

Gorzej jest z tymi, którzy – jak Richard Feynman, autor bodaj najsłynniejszego podręcznika fizyki z drugiej połowy XX wieku – potrafią stwierdzić, iż nie wiedzą jeszcze, czy równanie Schrödingera obejmuje zabę, a może i moralność, czy też nie. Uderza podejrzenie, że nie tylko to co jest materialne jest mierzalne, ale że zmierzyć można także myśl etyczną czy myśl w ogóle. Taki radykalny scjentyzm, w istocie wyrażający nadzieję, że jakaś przyszła fizyka będzie w stanie opisać wszystko, nie jest udziałem jednego tylko Feynmana. A przecież nawet jeśli będziemy kiedyś w stanie dokładnie opisać wszystkie procesy zachodzące w mózgu, każdy jego neuron i wszystkie ich interakcje odpowiadające powstaniu danej myśli, to i tak pozostanie niemożliwa do zasypania przepaść oddzielająca ów matematyczny opis od świadomego doświadczenia tej myśli przed myślący podmiot.²⁹ Czy tak daleko posunięte odczarowywanie świata może mieć jakieś poważne uzasadnienie?

Ale pomijając materialistyczne zaciętrzewienie niektórych i pozostając na gruncie systematycznej myśli, to metafizyczny naturalizm lub odcinanie się od odwołań do metafizyki uczyniły, że świat został odczarowany, natomiast nauka służy tylko lepszemu przewidywaniu zdarzeń i wyzbywa się ambicji zbliżania się do prawdy o rzeczywistości. Powtórzmy: przyczyny sprawcze są pojmowane mechanistycznie, nowożytność pyta jak rzeczywistość jest, ale nie pyta dlaczego jest. Pytanie o przyczynę celową zostało unieważnione. Na pewno ogromnie istotną rolę w takiej ewolucji myśli odegrała metafizyczna jednoznaczność. Najpierw doprowadziła do odrzucenia w przyczynowaniu sprawczym tzw. współdziałania uprzedniego, zachowując jedynie tzw. współdziałanie równoczesne przyczyn. W drugim przypadku różne przyczyny wspólnie wywołują skutek – jeśli wóz jest ciągniony przez dwa konie, to wysiłek jednego i drugiego należy zsumować, by otrzymać skutek. Co w odniesieniu do sprawczej obecności Boga w świecie mówi tyle – im więcej sami potrafimy wyjaśnić, tym mniej potrzebujemy Bożej obecności. I w końcu, jak to pokazała historia, oświeceniowa i późniejsza pycha kazała zapomnieć o zasadzie racji bytu, co pozwoliło unieważnić pytanie o przyczyny celowe.

Na szczęście, nie tylko nic w porządku myśli nie wymaga odrzucenia zasady racji bytu i nie zabrania poszukiwania przyczyn celowych, ale współczesna nauka – może zwłaszcza biologia – zaczyna na powrót pytać o celowość w przyrodzie. I także nic nie unieważniło trafności metafizyki pluralistycznej, która widzi możliwość współdziałania uprzedniego Pierwszej

²⁹ Por. bardzo dobry podręcznik akademicki J.D. Maddena „Mind, Matter and Nature: A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind”, The Catholic University of America Press 2013, w którym autor zdaje sprawę z materialistycznych, dualistycznych i naturalistycznych ujęć filozofii umysłu, wskazuje nierozwiązalne problemy, na jakie te wyjaśnienia się natykają (najmniej mają ich pewne ujęcia naturalistyczne) i proponuje wyjaśnienie tomistyczne jako najbardziej przekonujące.

Przyczyny, które to współdziałanie jest stale obecne w świecie i nie odbiera nic działaniu przyczyn sprawczych drugich (z tego świata).³⁰

Sekularyzacja wiedzy zaprowadziła człowieka tam, gdzie go znalazł Max Weber. Można rzec, że była ta sekularyzacja nieunikniona, ale nic nie zabrania Zachodowi przypomnieć sobie, iż człowiek jest jednością ciała i duszy lub – jeśli ktoś woli – ciała i ducha. I tylko to sobie przypomniawszy może Zachód wrócić na drogę poszukiwania prawdy i tworzenia wiedzy rzeczywiście potrzebnej człowiekowi. Może też wybrać Zachód pierwsze z rozwiązań wymienionych na początku tego rozdziału. Może wybrać złą ponowoczesność, dobrze zresztą zadomowioną na współczesnym uniwersytecie – negację celowości i rządu ślepego losu. W takim świecie można nawet udawać, iż zachowana zostaje zdolność czynienia właściwych rozróżnień, choć w rzeczywistości nic nie jest nim lepsze lub gorsze. Także np. posiadanie wzroku nie jest lepsze od jego braku. Ale nauka jako dążenie do prawdy musi umrzeć. Pierwszej, na szczęście nieudanej próby uśmiercenia nauki dokonała przez jej radykalny nominalizm filozofia postmodernistyczna.³¹

Wrzesień 2014

³⁰ Por. M.A. Krąpiec, op. cit., s. 460-463; oto fragmenty tego wyjaśnienia: W filozofii pluralistycznej nowo wyprodukowany skutek przez przyczyny drugie jest w swej strukturze bytowej złożony z istoty i współmiernego do niej istnienia, jest bytem niekoniecznym i swą ostateczną rację bytowości zawdzięcza Absolutowi, który jeden jest Pierwszą Przyczyną. Przyczyna sprawcza druga, zanim wyzwoli z siebie akt działania, „wpierw” zostaje zaktualizowana, czyli pobudzona do „takiego” a nie innego realnego „działania” przez Przyczynę Pierwszą – i to jest współdziałanie uprzednie. Sposób aktualizowania przyczyn drugich jest niepoznawalny. Stwierdzamy tylko konieczność takiego faktu. Nie ma przy tym niebezpieczeństwa pozbawienia wolności przez fakt aktualizacji i współdziałania uprzedniego. Posługujemy się wszak „językiem” przedmiotów przestrzennych świata materialnego i kategorie wolności oraz konieczności są „z tego świata”. Absolut i Jego sposób działania na byty drugie, przygodne, jest transcendentny dla ludzkiego poznania. Można tylko stwierdzić, że wszędzie, gdziekolwiek jest realny byt przygodny, tam też – jako jego ostateczna racja bytu – jest Absolut.

³¹ Por. E. Thompson, “Can We Communicate? On Epistemological Incompatibilities in Contemporary Academic Discourse”, w “Collegium / College / Kolegium: College and the Academic Community in the European and the American Tradition”, Mark O’Connor and Piotr Wilczek (eds.), Boston – Warsaw 2010.